

УДК 22.03.336

ГРНТИ 02.41.51

По-настоящему в настоящем: опыт философствования прошлого

The truly in this: the experience of past philosophizing

*Азаренко Сергей Александрович,
Доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии Уральского
федерального университета имени первого Президента России Б.Н.Ельцина.*

г.Екатеринбург, Россия.

Sergey_azarenko@mail.ru

Аннотация

Особый интерес к онтологии языка (назовем его бытием-в-слове) мы находим и в русской, и немецкой философиях. Наш основной вопрос: как по-настоящему быть в настоящем. Онтология языка выводит нас на логику собирания и рассеяния. Данная логика имеет отношение к самоорганизующейся логике, в которой реализует себя социальная коммуникация или бытие-в-коммуникации. В русской философии изначально исходили из того, что «быть – значит быть в отношении». И потому индивид или сообщество – это множественности, существование которых подчинено самовоспроизводящимся и самоорганизующимся механизмам коммуникации. В сети отношений акторами коммуникации выступают не полагающие себя субъекты, а ответственные участники взаимодействия. Жить по-настоящему в настоящем людям XXI века – это значит сохранять и приумножать традицию, с одной стороны, а с другой – совершенствовать и использовать всевозможные технологии.

Abstract

A special interest to ontology of language (let's call it being-in-word) can be detected in both Russian, and German philosophies. Our basic point is: how we can truly exist in the present. The ontology of Language lead us to the logic of gathering and scattering. This kind of logic refers to self-organizing logic, in which social communication and being-in-communication are actualized. In

Russian philosophy it's been primarily proceeded, that "to be is to be in regard for". Hence, an individual, or community, are pluralities, the existence of which are subdued to the self-reproducing and self-organizing mechanisms of communication. In the network of relations actors of communications are represented not by self-approved subjects, but by the responsible participants of interaction. To exist truly in the present for 21st century people means to care and upscale the tradition, for the one part, and from the other – to accomplish and use the multiple technologies.

Ключевые слова: Онтология языка, бытие-в-слове, социальная коммуникация, бытие-в-коммуникации, логика самопорождения.

Keywords: Ontology Language, being-for-word, social communication, being-in-communication, self-generation logic.

Вопрос, который нас возводит к исторической ответственности – это вопрос о том, как по-настоящему быть в настоящем? Это вопрос к двойному смыслу русского слова «настоящее», которое, с одной стороны, несёт смысл подлинности, а с другой – смысл временного модуса настоящего времени. Этот вопрос таит в себе запрос на подлинную жизнь, которую приходится людям реализовывать, как правила, здесь и теперь. Но наше пребывание в здешности вызывает, с одной стороны, к ответу прошлое, а с другой стороны, вызывает к ответу и будущее.

Так, как же по-настоящему быть в настоящем? Под временем, как базовой характеристики человеческого бытия, Мартин Хайдеггер понимает вложение и взаимопротяжение осуществленного и наступающего в настоящем [10, 403]. Ибо действительным измерением человеческого бытия является время. Недаром говорят, что всему своё время. Или, другими словами, бытие и время имеют место. Хайдеггер предлагает осмыслить это Место. Это Место не есть, но существует в качестве вложения и впускания: само себя удерживая и отнимая, оно даёт вместе с тем своё место всему, что существует. Это Место, в котором происходят действия складывания и вычитания, задающее основу для первичной разметки коммуникации в бытии, поскольку ставит человека в отвечающее положение по отношению к нему. Место и есть время, время которое мыслится необходимо в просторах бытия пре-бывающего для заселения и человеческого проживания. И потому здесь время нельзя рассматривать только через единство прошлого, настоящего и будущего, оно вмещает в себя большие параметры. В присутствии бытия как времени имеет место и отсутствие. Быть по-настоящему в настоящем – это значит размещать прошлое в настоящем в качестве осуществленного. Быть по-настоящему в настоящем – это значит размещать будущее

в настоящем в качестве наступающего. Событийствуя, бытие и время во взаимопринадлежности и взаимопротяжении, запускают процесс времени человеческого бытия. В этом размещении время связывает людей в исторические сообщества. Но это размещение и связывание ставят разметки и разграничения, которые в виде знаков, слов и языка в целом, также начинают определять жизнь людей.

Это обстоятельство было уже в поле зрения русских мыслителей в начале двадцатого века. Назовем этот интерес к онтологии языка «бытием-в-слове», которое началось со споров на предмет имяславия в русском монашестве, а затем и в русской философии (П. Флоренский, С. Булгаков, А. Лосев, М. Бахтин и др.). Начало спорам об имяславии в 1907 г. положил схимонах Иларион. У имяславцев Имя Бога равно Богу в молитвенном опыте. Иоанн Кронштадтский предложил формулу Имя Бога равно Богу. Согласно, Флоренскому, Имя Божье есть Бог, но Бог не есть Имя Божье. И далее Имя Бога равно Энергии Бога. Слова и имена являются носителями энергий бытия. Последнее положение полностью разделяли и Булгаков, и Лосев. Опираясь на эти положения, Флоренский формулирует свое представление о связи бытия и языка и дает свое понимание трихотомии слова (фонема – этимон – семема) [11, 110]. По Булгакову, слова являются продолжением бытия, своего рода самопроявлением вещи в слове через человека [2]. Через язык звучат голоса мира, совершаются действия мира – свет поставляет энергию, солнце светит. Согласно Лосеву, процесс именованья есть внесение смысла в темное Инобытие [3,159]. Имя многосоставно: оно состоит из фонемы, семемы, нозмы, смысла, энергемы, числа, категории, термина. Для познания мира субъект располагает в сознании схемой, морфемой, эйдосом, символом и мифом.

Описанная онтология языка в русской традиции мы называем *бытием-в-слове*. Это понимание бытия схоже с пониманием его у М. Хайдеггера. Центральным экзистенциалом, прояснением которого занят Хайдеггер являлось *Dasein* [8]. Экзистенциал «возможного бытия» включает себя «озабоченность миром», непременно включающее проективные действия человека. Человек не может ограничиваться созерцательностью, он сущностно проективен и его бытие это бытие-в-мире. Экзистенциальное отношение «бытие-в-мире» несет в себе экзистенциальное отношение «бытие-с-другими», Я не может существовать без других. При этом социальное бытие как бытие-с-другими задает человеку некое анонимное бытие, растворяя его в массе других. Но то обстоятельство, что человек существо смертное и живет под знаком конечного времени, побуждает его к поиску осуществления себя в подлинном бытии. Тайна человеческого бытия, согласно Хайдеггеру, заключена в языке.

След бытия в языке обнаруживается Хайдеггером в грамматическом падеже («падении») древнегреческого языка (ср. русское слово «склонение» («отклонение»)). Из этих значений он стремится вывести изначальное состояние бытия как «присутствие», поскольку терминология

отсылает к идее «падения» или «отклонения» от вертикали, то она может свидетельствовать о существовании чего-то, что в иных случаях находится прямо. «Но оное сие-стояние (Da-Stehen), в себе самом направленное ввысь, само вхождение в стояние (Stand) и пребывание в этом состоянии (Stand) греки понимают как бытие. Что подобным образом приходит к стоянию, становится в самом себе *постоянным* (standing), при этом свободно отрывается от себя, оставаясь в необходимой границе... Самосдерживающая остановка, идущая от границы, само-обладание, в котором удерживается постоянство, есть бытие сущего, более того, только оно и делает сущее таковым в отличие от чего-то, что не есть сущее. Приходить в стояние значит, следовательно: завоевывать себе границу, о-граничивать» [9, 140]. Во втором письме книги «Столп и утверждение Истины» (1904 г.) Павел Флоренский сходным образом выявляет связь между понятиями «бытия» и «истины»: «истина» происходит от «естина», от того, что есть на самом деле. Сам глагол происходит из санскрита, где он первоначально ассоциировался с идеей дыхания и означал «дышать, жить, быть». В статье под названием «Термин» Флоренский отмечает, что это слово пришло в русский язык из латыни и выводилось из корня означавшего «перешагивать» что-то для достижения цели, которая находится по ту сторону некой черты. То есть первоначально имелось в виду материальная преграда, а само слово вначале обозначало пограничный столб, пограничный камень или пограничный знак вообще [13, 201]. Подобным же способом Хайдеггер отзывается о знаках как «дорожных указателях и межевых камнях» в §17 «Бытия и времени». «Термин», полагает Флоренский вначале устанавливался в качестве стража порога, священного участка земли, всего, что находится в пределах определенной границы. Такое понимание «границы» Флоренский берет за основу, как теории языковой формы, так и понимание бытия в целом. Здесь определенно прослеживается схожесть воззрений Флоренского с Хайдеггером.

Против этого в современности со всей решительностью выступил Дж. Агамбен: в работе «Язык и смерть: негативность места» он возражает тому, что в западной метафизике человека представляют прежде всего через способность говорить и возможность умирать [1, XII]. Согласно данной традиции бытие открывается через язык и посредством языка. Между тем, как можно предположить, что у человека имеется такой опыт, конституирование которого происходит вне языка – это опыт детства, где человеческое бытие оказывается свободным от привычных привязок к знаниям и навыкам. Здесь Агамбен, как представляется, не учитывает коммуникации на уровне телесного взаимодействия. Миф косвенно отражает язык тела. Как тело одного может *усматривать* тело другого передает логика телесных образов *зрения* представленная в мифе: образ Циклопа одноглазого – однокое видение противостоит образу Аргуса многоглазого – всеобъемлющее видение; образ Братьев Диоскуров – поверхностное видение противостоит образу Тересия – глубокое видение прозорливого слепца (Я.

Голосовкер). Однако, куда как более интересно то, что в рассмотрении связи бытия и языка, Хайдеггер нас выводит на очень важную логику собирания и рассеяния, которая оказалась в поле зрения и русских мыслителей. Данная логика имеет отношение к самоорганизующейся логике, в которой реализует себя социальная коммуникация.

Сначала в «Бытие и Времени» Хайдеггер прояснял, что такое Логос (§ 7), Знак (§ 17), Язык (§ 34) в контексте сообщаемости в бытие-с-другими. Термин «логос» (словарное значение – слово, разум, суждение, дефиниция, отношение, учение) первоначально не означал суждения, под которым подразумевают «связывающее» действие разума или заключение позиции – «да – нет». Поясняя онтологическое существо «логоса», М. Хайдеггер, подводит нас к раскрытию его социально-топологического существа. В самом деле, как производная социальности, язык является буквально отпечатком с различных ракурсов телесного взаимодействия людей в их совместном бытии. Действие совместности осуществляется в собирании и рассеянии. Язык копирует телесные взаимодействия, и в качестве лингвистических структур в нем воспроизводятся «логосы» и «полемосы».

В «Введении в метафизику» Хайдеггер отмечает, что у Гераклита, который вводит это понятие в язык философии, «логос» – это собирание (*lego* – собираю) самого мира, дающее всему существование [9, 204-212]. Он правит всем и каждым, но лишь «толпа» его при этом не понимает: «Логос этот, сущий всегда, люди не понимают ни до слышания слова, ни услышав о нем слово». Мудрость, по Гераклиту, повелевает следовать тому, что правит всем. А правит всем в Космосе процесс собирания и рассеивания (одно без другого не существует), этому у Гераклита соответствует образ огня, соразмерно разжигающегося и соразмерно гаснущего. Показательно в этом отношении истолкование хайдеггеровского отрицания противоречия между *philein* (опыт любви) и *polemos* (война), которую проделал Ж. Деррида [5, 28-42]. Он доказывает, что Хайдеггер стремится выявить *philein* Гераклита, который имел место еще до аристотелевского и платоновского *philia*. *Philein* это проявление опыта самого бытия; его можно приравнять к *logos*'у, а последний приравнять к *polemos*'у. Эти отношения между двоими, содержащимися в *philein*, совсем не исключают их противопоставления – напротив, они предполагают эти противопоставления. Равно как и в полемике собираются воедино, предполагается, что вместе собираются два оппонента. Истолкование гераклитовского отрывка о *polemos*'е в хайдеггеровской прочтении есть попытка по деантропологизации известного отрывка Гераклита. Хайдеггер не ограничивается утверждением, что *polemos* и *logos* – это одно и то же, но он предлагает свою версию перевода знаменитого 53-его фрагмента Гераклита: «Война есть отец всех вещей». Слово «*pater*» он не переводит словом «отец», а переводит как «хранитель» или «страж», то есть тот, кто господствует в своем охранительстве. Таким образом Хайдеггер детеологизирует и деантропологизирует *polemos*.

В культурно-исторической концепции Флоренский, сформировавшейся в рамках православной парадигматики, предполагает отвержение культуры, как единого в пространстве и времени процесса, с исходящим отсюда отрицанием эволюции и прогресса культуры. Существование отдельных культур, по Флоренскому, подчиненно ритму сменяющих друг друга типов культуры – средневековой и возрожденческой. Первый тип характеризуется органичностью, конкретностью, объективностью, а второй – раздробленностью, отвлеченностью и поверхностностью. Ренессансовая культура Европы, согласно Флоренскому, закончила свое существование к началу XX в., и с нового столетия наблюдаются признаки культуры иного типа. Собственное мировоззрение Флоренский считает соотносящимся со стилем XIV-XV вв. русского средневековья. Основным законом мира он полагает второй принцип термодинамики – закон энтропии или Хаоса во всех сферах мироздания. Миру противопоставляется «логос» – эктропийное начало как противоположное энтропии изменение в сторону упорядочения, большей организованности и сложности. Культура представляет собой сознательное противостояние мировым уравниванием: культуре присуще состояться в изоляции, как задержке уравнительного вселенского процесса, и в возрастании разности жизни, в противоположность равенству, то есть смерти.

В современности Ж. Деррида также прибегает к логике «собираания» и «рассеяния», положительно рассматривая динамику последнего [4]. «Распыление» – тоже, что и «рассеяние»: оно в себе несет самопорождающийся порядок. Пыль действует затемняяще, но и не только, и проясняющее тоже. Пыль может превращаться в пыл и огонь, в то, что наносит отметины и может различать. Процесс «распыления» и «рассеяния» показывает взаимооборачиваемость затемнения и просветления меток и следов, в котором происходит преодоление границ в оппозиции. Деррида обращается к Гераклитеанскому образу огня, к его свойству находиться в процессе отталкивания частей самого себя, предполагающий свой собственный, который не зависит от налагаемой на мир человеческой логики, самодвижущейся «логос» различения самого мира.

Именно в перспективе такого «логоса» видится П. Флоренскому мышление [12, 123-217]. В нем он не находит никакой системы, но обнаруживает гетерофонную и топологическую структуру: у первичных интуиций мышления о мире появляются сначала вихри, вскипания, водовороты, вращения, которые далеки от рациональной схематизации и определенности, но в этих вихрях и вскипаниях мысли существует подлинная потребность, поскольку они являются проявлениями самих истоков жизни. Мысль нужно оставить в ее изначальной «многоцентричности», в ее не линейном и не приведенном к единой точке зрения *пространственном* несогласовании. Здесь темы набегают друг на друга, теснят друг друга, чтобы отыграв, уступить затем новым темам место. Каждая тема оказывается определенным

образом связанной с каждой последующей другой: это ритмическое взаимопроникновение тем друг в друга. Тут обнаруживает себя даже не структура диалога, а структура *диаграммы*, поскольку ни одна тема не главенствует, и ни в одной не заложен исток. Они не представляют последовательного ряда, где каждое звено следует из предыдущего. Это – дружное общество, замечает Флоренский, в котором всякий беседует со всяким, поддерживая все вместе и каждый, взаимно располагающий разговор. Связующие отношения здесь жизненно органичны и многократны в контраст формальным связям рациональных систем. Такую «соборную» ритмику мысли, многообразную и сложную, Флоренский именует синархией, которая в свою очередь основывается на совместности социального бытия. Совместности, которая показывает, что субъект зависит от связи с другим.

Согласно социальной онтологии, «быть – значит быть в отношении». И потому индивид или сообщество – это множественности, существование которых подчинено самовоспроизводящимся и самоорганизующимся механизмам коммуникации. Здесь смыслы и всевозможные нормы не предшествуют, а возникают в самих отношениях. Соответственно, сами отношения и являются первичными. В сети отношений акторами коммуникации выступают не полагающие себя субъекты, а ответственные участники взаимодействия. В своей онтологии Нанси связывает *ethos* с *graxis*'ом [6,144]. «Язык» у него не инструмент коммуникации, и последняя не инструмент для взаимодействия в бытии, но коммуникация *есть* само бытие. «Говорить-с» так же, как говорят «жить-с», «выходить-с», «спать-с», вводится для того, чтоб выразилось само бытие как коммуникация. Назовем такое бытие *бытие-в-коммуникации*. Социальность производится через онтологическое конфигурирование таких ее элементов как телесность – местность – совместность. Действие воспроизводства совместности имеет место в ходе регулярной телесной связи между людьми при посредстве определенной социальной практики, благодаря которой возникает определенное со-общение, которое служит при-общению людей к своему со-обществу с определенными ценностями и представлениями.

Чем же характеризуется современное состояние социальности? И в рамках какого «логоса» видится современная история? А. И. Субетто отмечает: «Возникший императив выживаемости человечества в XXI веке – императив выхода из экологической «пропасти» в форме развивающихся процессов Глобальной Экологической Катастрофы – потребовал перехода к «Управленческой Парадигме» Истории, которая и есть «Ноосфера будущего», – к управлению социоприродной эволюцией и, значит, к управлению собственной историей. Для этого человек должен обрести космопланетарную ответственность за все, что он творит на Земле. Его Разум должен стать действительным, «управляющим разумом». Свобода вне такой истории, вне такого управления, вне такой ответственности предстает, как иллюзия

капитализма и либерализма, разрушаемая самим фактом уже состоявшейся первой фазы Глобальной Экологической Катастрофы» [7]. Люди XXI века должны нести ответственность за то, что происходит с ними в их мире, потому что этот мир создается ими самими. Жить по-настоящему в настоящем людям XXI века – это значит бережно сохранять и приумножать традицию, с одной стороны, а с другой – совершенствовать и использовать всевозможные технологии.

Литература:

1. Agamben G. Language and death: The place of negativity. Minneapolis, – Oxford. – 1991. – 113 p.
2. Булгаков С. Философия имени. Икона и иконопочитание. /С. Булгаков. – М.: Искусство; – СПб: Инапресс, – 1999.- Т 2 – 448с.
3. Лосев А.Ф. Философия имени. М.: Изд-во Московского университета, / А.Ф. Лосев. – 1990.- 256 с.
4. Деррида Ж. Золы угасший прах. / Ж.Деррида. – М.: Академический проект, – 2002.- 122 с.
5. Деррида Ж. Московские лекции. / Ж. Деррида. – Свердловск: Институт философии и права УрО АН СССР, – 1991.- 89 с.
6. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное./ Ж.-Л. Нанси. – Мн.: Логвинов, – 2004 – С. 306-316.
7. Субетто А.И. Человек XXI века. – [Электронный ресурс]. – М: 2012. – Режим доступа: <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0001/005a/00011218.htm> (2.06.2016).
8. Хайдеггер М. Бытие и время // М. Хайдеггер; перевод с нем. В.В. Бибихина. – СПб.: Наука, – 2006. – 451 с.
9. Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб.: Издательство: НОУ- «ВРФШ», 1998. – 301 с.
10. Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С.391-407.
11. Флоренский П. Из истории античной философии./ П.Флоренский. – М.: Академический проект,- 2015. – 524 с.
12. Флоренский П. У водоразделов мысли /П. Флоренский. – //Символ. – Париж,- 1992.- №28. – С.123-217.
13. Флоренский П. Сочинения в четырех томах. Т.3(1). М.: Издательство «Мысль», 2000. – 621 с.